

جایگاه اصل علیّت در اندیشه اسلامی (با تأکید بر آرای علامه طباطبایی)

حمیدرضا بصیری*

استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۰۳)

چکیده

اصل علیّت یا برهان علیّت (The Causal or cosmological Argument) از دو جنبه خداشناسی و انسان‌شناسی و نیز مسائل مربوط به این دو حایز اهمیت است. از جنبه خداشناسی، اصل علیّت دست‌کم از لحاظ تأثیر مقدمات استدلال به عنوان علت بر نتیجه استدلال، مبنای تمام استدلال‌های اثبات ذات احدیت است و از جنبه انسان‌شناسی ارتباط این اصل با توحید افعالی و اختیار انسان، باب گسترده‌ای را باز می‌کند که زیربنای بسیاری از مبانی انسان‌شناسی قرار می‌گیرد. از این رو، بحث درباره مسایل اصل علیّت از اصلی‌ترین و مهم‌ترین مباحث فلسفه و اندیشه اسلامی از ابتدا تاکنون بوده‌است. در میان اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان، اصل علیّت مینا و ریشه تمام استدلال‌های دیگر شناخته شده‌است. در دوره جدید، از سوی برخی از دانشمندان، شبهاتی بر اصل علیّت وارد آمده‌است تا آن را از مبنا نادرست یا مردّد بدانند. به همین دلیل، فلاسفه اسلامی معاصر توجهی دوچندان به تبیین این اصل اساسی داشته‌اند. علامه طباطبایی به عنوان یکی از بزرگترین اندیشمندان و فیلسوفان در آثار خود، جنبه‌های گوناگون اصل علیّت را بررسی کرده‌است. این مقاله با روش مطالعه کتابخانه‌ای به دنبال پاسخ به این سؤال کلی است که پذیرش و باور به اصل علیّت چه جایگاهی در فکر و اندیشه اسلامی دارد؟ بنا بر این هدف، ابتدا مبانی و کلیات دیدگاه فلاسفه اسلامی و متکلمان درباره اصل علیّت احصا شده‌است و با تأکید بیشتر بر نظرات علامه طباطبایی به پاسخ این سؤال دست خواهیم یافت.

واژگان کلیدی: اصل علیّت، اندیشه اسلامی، فلسفه اسلامی، علامه طباطبایی.

* E-mail: basiri_hr@yahoo.com

مقدمه

در تاریخ فلسفه، مفهومی مهم‌تر از «علیت» وجود ندارد. ارسطو در کتاب *آلفا* (متافیزیک)، تفاوت حکمت با شناخت حسی و عرفی را توجه به علیت می‌داند و حکمت را دانشی درباره برخی مبادی و علت‌ها می‌داند. به اعتقاد او، حکمت با پرسش از «علت» شروع می‌شود و چون فلسفه یا متافیزیک به نهایی‌ترین و شریف‌ترین علل می‌پردازد، اشرف دانش‌هاست. ارسطو در فصل سوم کتاب *آلفا*، نخستین بحث فلسفی را مسئله علیت می‌داند. به اعتقاد او، اختلاف‌های فیلسوفان نخستین به بحث علت مادی برمی‌گردد و علت‌های دیگر نیز به تدریج در فلسفه مطرح شد (ر.ک؛ برنجکار، ۱۳۸۳: ش ۲۲).

در فلسفه اسلامی نیز ملاصدرا اثبات مسئله علت و معلول را ملاک درستی مباحث فلسفی می‌داند که بدون اثبات آن، مجال طرح سایر مباحث نیست (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۱۶۳).

این مقدار اقرار به اهمیت و جایگاه اصل علیت از زبان ارسطو و ملاصدرا و دیگران سبب می‌شود که در فکر و اندیشه اسلامی، در باب این موضوع تحقیق بیشتری انجام شود. در حقیقت، این سؤال مطرح می‌شود که چه نسبتی میان علیت و اندیشه اسلامی وجود دارد و تا چه میزان دانشمندان و حکمای اسلامی به این رابطه اهتمام داشته‌اند! در این میان، علامه طباطبائی به عنوان یک حکیم، مفسر و اندیشمند دینی معاصر نسبت به جایگاه اصل علیت توجه داشته‌است. به نظر می‌رسد که فارغ از آثار فلسفی علامه طباطبائی، تفسیر *المیزان* و سایر آثار علمی ایشان این فرضیه را تقویت می‌کند که ایشان نه تنها به جایگاه این اصل در حیات فکر اسلامی اهتمام داشته‌اند، بلکه می‌توان ایشان را امروزه مجدد این بنیان در اندیشه اسلامی معاصر دانست.

۱. تعریف علت

«علت» در لغت به معنای «بیماری و مرض» است (عمید، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۴۴۸)، اما در فلسفه، اصطلاحی است که تعریف‌های متعددی برای آن بیان شده‌است. فارابی «علت» را آن چیزی

می‌داند که لازم است با معلول موجود باشد (ر.ک؛ فارابی، ۱۳۹۲: ۶). در نظر ابن‌سینا، «علت»، هر ذاتی است که از وجود آن، وجود ذات دیگری لازم باشد (ر.ک؛ ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۱۷). سهروردی می‌گوید که «علت»، چیزی است که با وجود آن، وجود شیء دیگری لازم می‌شود (ر.ک؛ سهروردی، ۱۳۶۶: ۶۲). حکیم سبزواری نیز در تعریف «علت» آورده است: «آنچه که اشیاء به آن محتاج هستند، علت است» (سبزواری، ۱۳۸۷: ۱۵۶). ملاصدرا در یکی از تعریف‌هایی که از «علت» به دست داده، آورده است: «علت، چیزی است که از وجودش وجود شیء دیگری و از عدم آن، عدم دیگری حاصل می‌گردد» (صدرای شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۲۷). علامه طباطبائی علت را امری تعریف کرده که وجود شیء دیگری متوقف بر آن است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۶۵: ۱۵۶).

این تعریف‌های متعدد، علی‌رغم اختلاف ظاهری، تعریف واحدی را از علت و معلول بیان می‌کنند. بر این اساس، به موجودی که هستی موجود دیگر بر آن توقف دارد، علت و به موجودی که در هستی خویش وابسته به دیگری است، معلول گفته می‌شود. بنابراین، «علت» چیزی است که به نحوی در تحقق شیء دیگری دخالت دارد. این مداخلت ممکن است به صورت شرط، مقتضی یا علت ناقصه باشد که در ادامه بیان خواهیم کرد.

ناگفته نماند که گاهی مراد از علت در کلام برخی از دانشمندان، مصادیقی است که از تعریف مذکور اخص می‌باشند، اما تعریف رایج و اصلی همان است که گفته شد. از این رو، گاهی مقصود از علت، تنها یکی از اقسام علت است که فلاسفه اسلامی اقسام مختلف و کثیری چون علت وجود و قوام، علت صوری و مادی، علت غائی و فاعلی، علت داخلی و خارجی، علت تامه و علت ناقصه را بیان کرده‌اند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۶۵: ۱۶۱ به بعد). از جمله شایع‌ترین این معانی، تعریف علت به علت فاعلی است؛ یعنی هر آنچه هویت و واقعیت معلول را افاضه می‌کند؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود که میان علت و معلول باید سنخیت برقرار باشد و یا معلول، عین ربط با علت است و یا وجود علت، شدیدتر از معلول است. در تمام این موارد، منظور، علت فاعلی است (ر.ک؛ شیروانی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۴۳).

۲. اصل علیت در فلسفه اسلامی

مسئله علیت که یک امر وجدانی در زندگی است، در دانش فلسفه، مبنای تمام برهان‌های اثبات واجب‌الوجود، بلکه هر برهان فلسفی است؛ چنان‌که ملاصدرا می‌گوید: «إذا ثبت مسئله العلة و المعلول صحّ البحث و إن ارتفعت إرتفع مجال البحث» (صدرای شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۱۶۳). وی به صراحت به عنوان ملاک، صحت مباحث فلسفی در باب اثبات واجب‌الوجود را اثبات مسئله علیت دانسته‌است و بدون اثبات آن، سایر بحث‌ها را مرتفع می‌داند.

پس اصل علیت به عنوان یک اصل و برهان مستقل، در کنار سایر ادله اثبات خداوند نیست، بلکه اصل علیت از چنان اتقان و استحکامی برخوردار است که هر استدلال دیگری بر آن استوار می‌باشد، به نحوی که تا آن ثابت نگردد، بنای سایر استدلال‌ات توحیدی متزلزل خواهد بود. از این رو، نمی‌توان اصل علیت را به عنوان یک دلیل مستقل برای اثبات واجب‌الوجود به کار گرفت.

در بحث علیت و معلولیت که از عوارض موجود بما هو موجود است، احکام مشترک بین علت و معلول بازگو می‌شود. یکی از آن احکام مشترک و از اوصاف سلبی این قانون، همانا نفی دور و تسلسل در علل می‌باشد و چون دور و تسلسل در آن‌ها محال است، قهراً سلسله علل به علت نخست منتهی می‌شود و آن علتی است که معلول نمی‌باشد. چنین نتیجه‌ای، اگرچه قابل انطباق بر واجب است، لیکن بحث‌های عمیق پیرامون علیت نخست هم چنان ادامه دارد که آیا آن علت واجب است یا نه، که باید با بررسی دیگری به وجوب آن پی برد.

به هر روی، قانون علت و معلول جدای از قوانین دیگر و در کنار آن‌ها نیست، بلکه زیربنای همه ادله‌ای است که درباره اثبات واجب مطرح است؛ زیرا اصل دلیل و استدلال هر دو، مبتنی بر این قانون است؛ مانند دلیل امکان و وجوب، دلیل حدوث و قدم، دلیل حرکت و محرک اول و دلیل نظم و ناظم (بنا بر تمامیت این دلایل). همچنین، اگر طبق تقریر علامه طباطبائی، یک دلیل نظیر برهان صدیقین، مبتنی بر قانون علیت نباشد، ولی استدلال به آن، متوقف بر اصل علیت است؛ زیرا در هر استدلالی، رابطه بین مقدمات و نتیجه آن بر اساس

علیت می‌باشد. اگر اصل علیت مقبول نباشد، هیچ گونه استدلال و نیز نقد و اشکال مقدور نیست (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۴۶).

۳. منشاء اصل علیّت

اگرچه بین دانشمندان اسلامی و نیز فلاسفه اسلامی درباره اصل علیت از نظر تصویری که نسبت به آن در ذهن است، هیچ اختلافی نیست، اما درباره منشاء آن و نحوه اثبات این اصل، میان آنان اختلاف نظر هست که در ادامه به این نظرات اشاره می‌کنیم.

۳-۱. مبنای شناختی (علم حضوری)

عده‌ای منشاء فهم علت و اقرار به حقیقت آن را یک نوع شناخت حضوری و وجدانی می‌دانند. به تعبیر یکی از دانشمندان، این که بشر در جستجوی خدا برآمده، به علت همین مسئله است که اصل علیت بر روحش حاکم بوده است؛ یعنی در جستجوی علت‌ها بوده است و همین جستجوی از علت‌ها، او را به علت‌العلل رسانده است؛ یعنی اگر در انسان این انگیزه نبود که علت‌ها را کشف کند و به سرچشمه علت‌ها برسد، پدیده‌های خارجی را که مشاهده می‌کرد، بی تفاوت از کنار آن‌ها می‌گذشت. آن پدیده خارجی که خودش را به انسان عرضه می‌دارد، بر حیوان هم عرضه می‌دارد، ولی آن چیزی که بعد از دیدن این پدیده‌های خارجی، انسان را وادار می‌کند که در جستجوی علت‌ها برآید، این است. این حس است که هر پدیده‌ای نیازمند به علت است (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۰: ۶۸).

بنا بر دیدگاه علامه طباطبائی، هنگامی که انسان نسبت میان افعال انسان به نفس را مشاهده می‌کند، حاجت و نیاز وجودی آن‌ها به نفس را با استقلال وجودی نفس مشاهده می‌کند. این مشاهده، آغاز فهم از قانون کلی علیت و معلولیت است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۲۹۱).

شهید مطهری اصل علیت را اگرچه از طرق دیگر نیز قابل فهم باشد، اما آن را یک امر فطری می‌داند. او دیدگاه استاد خود را پذیرفته، معتقد است که ذهن در ابتدا، نمونه علت و

معلول را در نفس یافته است و از آن تصویری ساخته است و آنگاه آن تصور را بسط و گسترش داده است (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶: ۳۱۷).

۲-۳. مبنای تجربی

بسیاری از اندیشمندان بالأخص فلاسفه غربی بر این باورند که منشاء تصور علیت و اذعان به آن در ذهن، به سبب مشاهده طبیعت و تجربه ناشی از آن است. اوگوست کُنت، هیوم و لاک از جمله طرفداران این نظریه هستند (ر.ک؛ قدردان، ۱۳۷۵: ۶۶). اما چنان که شهید مطهری بیان کرده است، تجربه به تنهایی نمی تواند منشائی برای علیت باشد؛ چرا که آنچه در جهان طبیعت موجود است و به انسان عرضه شده، به حیوانات نیز عرضه شده است. پس چرا فقط انسان به مسئله علیت پی برده است؟

ابن سینا می گوید اگر کسی گمان کند که رابطه علیت و معلولیت را از راه حس و تجربه می توان کشف کرد، به خطا رفته است؛ چرا که حس (تجربه) جز مقارنت و تعاقب دو امر چیزی به ما نمی فهماند (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: مقاله اول).

۳-۳. مبنای عقلی

در بین فلاسفه اسلامی، این مسئله مطرح بوده است که آیا می توان برای اصل علیت به جز دلیل وجدانی و فطری، استدلال عقلی و برهانی نیز اقامه کرد؟ علامه طباطبائی برهانی عقلی بر اصل علیت بیان کرده است. مقدمات و نتایج این برهان به شرح زیر است:

مقدمه اول: ماهیت نمی تواند وجود یا عدم را برای خود رجحان دهد و یکی از آن دو را برای خود معین سازد.

مقدمه دوم: ترجیح بدون مرجح محال است.

نتیجه: ماهیت در وجود و عدم خود نیازمند به عاملی بیرون از ذات خویش است تا وجود یا عدم را برای آن رجحان دهد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۶۵: مرحله ۸، فصل ۱ و همان، ۱۳۶۰: بخش ۷، فصل ۱).

به عبارت دیگر، چون نسبت ماهیت به وجود و عدم، مساوی است و خودش مرجح هیچ یک از وجود و عدم نیست و از طرف دیگر، بنا بر یک اصل بدیهی ترجیح بدون مرجح محال است. بنابراین، ماهیت برای اینکه موجود و یا معدوم باشد، محتاج یک عامل بیرونی است؛ زیرا خودش صلاحیت مرجح بودن برای عدم و وجود را ندارد.

نظیر این استدلال در بیان برخی دیگر از اندیشمندان اسلامی هم آمده است. البته در کنار این دیدگاه، برخی از فلاسفه اسلامی مانند شهید صدر و علامه جوادی آملی معتقدند که اقامه برهان منطقی بر اصل علیت، امری ناممکن است. در این گروه معتقدند که مهم ترین دلیل بر اصل علیت، همان منشاء فطری و وجدانی است که گذشت. شهید صدر تقریر حکما برای اثبات اصل علیت را دور و باطل می داند و اصل علیت را در زمره اولیات قرار داده است (ر.ک؛ محمدحسن قدردان، ۱۳۷۵: ۹۱-۹۳).

آیت الله جوادی آملی برخلاف دیدگاه استاد خود علامه طباطبائی معتقد است که قانون علیت و معلولیت جزء علوم متعارفه محسوب می گردد، به طوری که اثبات یا انکار آن ممکن نیست. چون هر گونه استدلالی در گرو قبول علیت است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۳۹ و ۱۰۲).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
فصل دوم علوم انسانی

۴. مسائل اصل علیت در اندیشه اسلامی

در آثار علامه طباطبائی، به ویژه در دو کتاب *بدایة الحکمة* و *نهایة الحکمة* و نیز آثار علمی دانشمندان اسلامی متقدم و متأخر بر ایشان، مسائل مختلفی در ارتباط با موضوع اصل علیت مطرح شده است که به سه مورد از مهم ترین آن مسائل اشاره می شود. همین سه مسئله نشان خواهد داد که اصل علیت در فکر اسلامی و در علوم مهم و پایه ای چون کلام و فلسفه اسلامی به چه میزان جایگاه و اثربخشی دارد.

۴-۱. دور و تسلسل

یکی از مسائل بسیار مهم در بحث علت و معلول که منشاء بسیاری از استدلال‌ها قرار گرفته است، مسئله دور و تسلسل در علل می‌باشد. درک این مسئله به قدری مهم است که ذره‌ای اشتباه در تشخیص مفهوم آن، به نتایج غیرمنطقی منتهی می‌شود.

«دور» در لغت به معنای گردش در یک مسیر منحنی است که به نقطه آغاز برگردد، ولی در اصطلاح، عبارت است از آنکه وجود یک شیء متوقف باشد بر چیزی که آن چیز در وجودش وابسته به همان شیء نخست است؛ به دیگر سخن، دور عبارت است از اینکه شیء، علتِ علتِ خودش و از نظر دیگر، معلولِ معلولِ خود باشد؛ یعنی «الف»، علت برای «ب» باشد و از طرف دیگر، «ب» علت برای «الف» باشد. همچنین، می‌توان گفت دور عبارت است از آنکه موجودی از آن جهت که علت و مؤثر در پیدایش موجود دیگری است، در همان جهت نیز معلول و محتاج به آن باشد.

محال بودن دور امری بدیهی است؛ زیرا دور مستلزم تقدم شیء بر خودش می‌باشد و باعث اجتماع نقیضین می‌گردد. البته این حقیقت بدیهی و روشن باعث این تصور غلط نزد عده‌ای شده که هر گونه دوری باطل است. در حالی که مسئله بطلان دور از اختصاصات اصل علیت است و دور تنها در علل، باطل است؛ یعنی صرفاً وابستگی علت به معلول خودش در ایجاد شدن، باطل است، و گرنه وابستگی‌های غیرایجادیه هر شیء به شیء دیگر، حتی علت به معلول، جایز است؛ مثلاً انسان حافظ لباس خود است و لباس هم حافظ اوست یا انسانی مایه امید انسانی دیگر است و هم او مایه امید شخص اول است. به هر صورت، این خلط واضحی است که در باب مسئله دور به وجود آمده است و گاه مقدمه برخی مغالطات نیز واقع می‌گردد.

مسئله تسلسل در بحث علیت، دقت بیشتری را می‌طلبد. «تسلسل» در لغت به معنی اموری است که به صورت دنباله‌دار قرار گرفته باشند، اعم از اینکه این دنباله متناهی یا غیرمتناهی باشد و یا بین آن‌ها رابطه علی و معلولی برقرار باشد یا خیر. اما در اصطلاح، تسلسل عبارت است از ترتیب و توقف و وابستگی یک شیء موجود بر شیء دیگری که همراه او بالفعل موجود می‌باشد و ترتیب آن موجود سوم بر موجود چهارم و به همین صورت تا بی نهایت. چه آنکه

این سلسله در هر دو طرف (علل و معلول) یا در یکی از دو طرف ادامه پیدا کند (ر.ک؛ شیروانی، ۱۳۶۹: ۳۹).

تسلسل معروف در فلسفه اسلامی که ممتنع است، دو خصوصیت مهم دارد: نخست اینکه در میان اجزای تسلسل ترتب (توقف و وابستگی) وجود داشته است و دودیگر، اینکه اجزای سلسله با هم و بالفعل موجود باشند. فهم نکردن دقیق و صحیح این خصوصیات سبب می شود که یک فرد در اندیشه های نظری خود، برخی استدلال های فلسفی را با تمسک به امتناع تسلسل نقد کند و منکر نتایج آن شود و بالاتر اینکه چنین برداشت غلطی را مبنای فکر و اندیشه اسلامی خود قرار دهد.

از این رو، علامه طباطبائی با دقت به مسئله امتناع تسلسل توجه نشان داده است و پس از تبیین دقیق موضوع، برهان اسدّ و اخصر فارابی را از ادله امتناع تسلسل بیان کرده است. طبق این برهان، هر واحدی از آحاد سلسله مترتبه موجود بالفعل و بی نهایت، مانند یک واحد خواهد بود؛ به عبارت دیگر، تمام سلسله غیرمتناهی در این حکم مساوی و مشترکند که هیچ یک از آحاد آن سلسله موجود نمی شوند، مگر آنکه واحدی دیگر قبل از آن موجود باشد. پس مجموع آن ها موجود نمی شوند، مگر آنکه واحدی دیگر قبل از وجود آن ها موجود باشد. بنابراین، آن علت، علت محضه است و تسلسل منقطع می شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۶۵: مرحله ۸، فصل ۵).

البته براهین دیگری بر محال بودن تسلسل اقامه شده است که توجه دقیق به این برهان ها، موضوع تسلسل محال را روشن می کند و متفکر اسلامی را از خطای در اندیشه برحذر می دارد. از جمله این براهین آن است که وجود معلول نسبت به علت خویش از قبیل وجود رابط است و به غیر از علت خود به چیز دیگری قایم نیست. چنانچه قرار باشد این سلسله علت ها و ربطها به صورت بی نهایت ادامه داشته باشد، لازم می آید که علت نسبت به مافوق خود مستقل نباشد و اگر به علت مستقل منتهی نشود، از قبیل وجود رابط نیست، چون وجود رابط جز با شیء مستقل محقق نمی گردد.

۴-۲. صدور معلول واحد از علت واحد

یکی دیگر از مسایل دقیق و پراهمیت در فلسفه اسلامی که مورد اشاره قرآن نیز است، قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» است. بر این اساس، یک واحد بسیط بدون اجزاء، یک معلول خواهد داشت.

بیان مطلب این است که بین علت و معلول، لازم و واجب است که سنخیت برقرار باشد و بر اساس این سنخیت ذاتی است که می توان گفت این معلول از آن علت معین پدید آمده است، و گرنه لازم می آید که هر شیئی، علت برای هر شیئی باشد و نیز هر شیئی معلول هر شیئی قرار بگیرد که این مطلب عقلاً محال است. بنابراین، اگر از علت واحدی که برای آن به ملاحظه ذاتش جز یک جهت واحد موجود نیست، معلول های کثیری از این نظر که کثیر و متباین هستند، صادر گردد، لازم می آید که در علت، جهات کثیر، متباین و متدافعی وجود داشته باشد، در حالی که فرض شد که واحد دارای یک ذات بسیط است (ر.ک؛ سبزواری، ۱۳۸۷، مقصد اول، فریده هفتم).

علامه طباطبائی پس از بیان این قاعده و ادله مرتبط با آن، به شبهه ای که ممکن است ذهن یک اندیشمند اسلامی را درگیر کرده است و مبانی کلامی و اعتقادی او را درهم بریزد، توجه کرده است و می گوید: «شاید برخی از این قاعده محدود شدن، قدرت واحد را فهم کنند. اما بدیهی است که اگرچه ذات احدیت صاحب قدرت مطلق است، ولی قدرت او به محالات تعلق نمی گیرد؛ زیرا برای محالات شیئیت حاصل نیست، در حالی که خداوند قادر بر هر شیئی است» (طباطبائی، ۱۳۶۵: مرحله هشتم، فصل چهارم).

علامه طباطبائی در ضمن بیان این قاعده، به مسئله و شبهه ای دیگری که می تواند در فکر و اندیشه مسلمانان گمراهی ایجاد کند، توجه داشته و می فرماید: «در کنار بحث از این قاعده، این مسئله روشن می شود که از کثیر نیز واحد صادر نمی شود و اگر از کثیر، واحد صادر گردد، قطعاً به جهات دیگری واحد گفته می شود، و گرنه واحد حقیقی از کثیر صادر نمی شود؛ مثلاً ممکن است برای کثیر یک جهت واحدی هست که معلول به این جهت واحد مستند می شود، اما طبیعی است که در این صورت، واحد از کثیر صادر نشده است» (ر.ک؛ همان).

۴-۳. اتفاق و نفی علیّت

برخی برداشت‌های ناصواب از حوادثی نظیر مرگ‌های اتفاقی و اقبال‌های غیرمنتظره، این تصور را ایجاد می‌کند که حوادث عالم و یا برخی حوادث آن مانند حوادث مرتبط با اجرام و پدیده‌های آسمانی و نیز شرور و فسادهای موجود در عالم، اتفاقی و بدون علت است. علامه طباطبائی به تفصیل به دفع این تصورات در نفی قانون علیّت پرداخته است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۶۵: مرحله ۸، فصل ۱۳). به عنوان نمونه، عده‌ای برای اثبات اتفاقی بودن خلقت می‌گویند که پدیده‌های عالم به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

الف) اموری که وقوع آن‌ها دایمی و همیشگی است؛ مانند: تولید گرما از آتش.

ب) اموری که وقوع آن‌ها اکثری است؛ مانند نوزاد پنج‌انگشتی.

ج) اموری که وقوع آن‌ها نادری است؛ مانند نوزاد شش‌انگشتی.

د) اموری که وقوع و عدم آن‌ها مساوی است؛ مثل نشستن و ایستادن یک فرد.

با دقت به این چهار دسته امور معلوم می‌گردد که به غیر از دسته اول تمام امور اتفاقی هستند. بنابراین، نمی‌توان حاکمیت علت و معلول را بر این عالم پذیرفت.

علامه طباطبائی در پاسخ به این گروه می‌گوید: «اگرچه می‌توان در یک نگاه بدوی امور عالم را بر این چهار دسته تقسیم کرد، ولی حق این است که تمام این پدیده‌ها دایمی و همیشگی هستند و بر طبق نظامی ثابت جریان دارند و این نظام نه استثناء‌پذیر است و نه تغییرپذیر» (طباطبائی، ۱۳۶۵: مرحله ۷، فصل ۹).

به تعبیر دیگر، در امور اقلی و اکثری و متساوی، بحث در آگاهی نداشتن از علت تامه است؛ یعنی مثلاً در جایی که احتمال نوزاد شش‌انگشتی هم وجود دارد، ولی اکثراً این گونه نیست، به سبب این است که ما علت تامه را برای پنج یا شش‌انگشتی بودن را نمی‌دانیم، ولی معتقدیم عموماً علت تامه برای پنج‌انگشتی بودن حاصل می‌شود. پس اگر علت تامه هر کدام را یقینی بیابیم، آن مورد هم از امور قطعی و یقینی خواهد بود. به هر صورت، خلاصه مطلب آنکه

تأثیرگذاری اسباب حقیقی که همان علت تامه فعل باشد، امری دایمی و همیشگی است (ر.ک؛ شیروانی، ۱۳۶۹: ۳۴۸) و تنافی با اصل علت ندارد.

۵. شبهات اصل علیت

تمام ادله‌ای که بر ردّ علیت بیان می‌شود ناشی از شناخت ناقص پدیده‌ها و مفاهیم می‌باشد که با روشن شدن این امور نقص و خدشه استدلال‌ها نیز معلوم می‌گردد. در کنار این دلایل مخدوش، مواردی نیز وجود دارد که در حقیقت، شبهاتی درباره اصل علیت است. شناخت دقیق از بنیان ضعیف این شبهات، موجب استحکام در اندیشه می‌شود که اندیشمندان اسلامی به سبب طرح و تبیین دقیق اصل علیت، از این انحراف فکری و اندیشه‌ای به دور هستند. اینک به برخی از شبهات مرتبط با اصل علیت اشاره‌ای گذرا خواهد شد:

۱-۵. تعارض میان توحید افعالی و اصل علیت

در توحید افعالی، این بحث مطرح است که تمام پدیده‌ها بستگی به خدا دارند و هیچ موجودی در هیچ جهتی مستغنی از ذات احدیت نیست. با این تعریف، ممکن است سؤال شود که هیچ علت دیگری مؤثر در پیدایش چیزی نیست و این معنا از توحید افعالی به معنای نفی مؤثریت و علیت برای موجودات دیگر است.

این شبهه از سوی اشاعره مطرح شده است (ر.ک؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ۲۲۷ و رازی، بی تا: ۲۴۵) و اندیشه اسلامی را دچار یک انحراف کرده است. برای پاسخ به این اندیشه ناصواب لازم است به تعریف علت برگردیم و مستند به آن، جمع بین این تضاد ظاهری را دریابیم. قبلاً بیان شد که در فلسفه و حکمت دو تعریف از علت رایج‌تر است که یکی از این دو تعریف اخص از دیگری است. تعریف عام علت در فلسفه این بود که علت به چیزی گفته می‌شود که شیء دیگر بر آن توقف دارد. این چیز هر چیز و این توقف هر توقفی می‌تواند باشد. مثل نوشته شدن نامه که به نویسنده، اندیشه، جوهر، کاغذ و... توقف دارد.

اما یک معنای خاص هم در فلسفه برای علت وجود دارد که آن علت فاعلی است؛ یعنی آن موجودی که موجود دیگری را پدید می‌آورد، اگرچه متوقف بر چیزهای دیگری باشد، اما پدیدآورنده یکی از آنهاست. بنابراین، وقتی می‌گوییم خدا فاعل حقیقی همه افعال و ایجادکننده همه پدیده‌هاست؛ بدین معناست که خدا را به عنوان علت فاعلی معرفی می‌کنیم، اما سایر علت‌ها را برای موجودات رد نمی‌کنیم.

بنابراین، جمع اصل علیت و توحید افعالی به این صورت است که در اینجا دو فاعلیت وجود دارد که در طول یکدیگر هستند، نه فاعلیت جنبی که چند نفر با هم یک مجموعه واحد را تشکیل می‌دهند و نه فاعلیت جانشینی و تبدلی که یا اولی فاعل باشد و یا دومی، بلکه در این نوع فاعلیت دو فاعلی وجود دارند که هم این فاعل است و هم آن. فقط تفاوت آنها در این است که هر کدام در سطح و رتبه‌ای خاص از فاعلیت قرار دارند (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱۱۷-۱۲۴).

اما علامه طباطبائی با یک بیان فلسفی به این شبهه در اصل علیت اینگونه پاسخ می‌دهد که در یک تقسیم، علت به علت حقیقی و علت معده تقسیم می‌شود. پس گاهی به موجودی علت گفته می‌شود که معلول برای وجودش نیاز تمام به آن دارد و جدایی معلول از آن محال است؛ مانند نفس انسان که هر گاه امری را به تصور می‌کشیم، یا یک شیء را اراده می‌کنیم، آن امر یا شیء جدای از نفس ما نمی‌تواند وجود داشته باشد. این علت را علت حقیقی یا «ما منه الوجود» می‌گویند. اما برخی مواقع به موجودی علت گفته می‌شود که در فراهم آوردن مقدمات علت حقیقی سهم دارند. این علل را فاعل یا علت زمینه‌ساز یا اعدادی یا «ما به الوجود» می‌نامند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۶۵: ۲۰۵).

علامه طباطبائی در این باب معتقد است که علت تامه و حقیقی و نیز علت قائم به ذات که تنها او در عالم خلقت مؤثر حقیقی است، خدوند می‌باشد و سایر علت‌ها، اعم از مجردات تام و ناقص و فاعل‌های طبیعی و از جمله اختیار انسان، علت‌های معده‌ای هستند که وظیفه آنها نزدیک کردن معلول‌ها به مبدء فیض است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۷: ۲۹۸). ایشان

معتقد است که معدّات مانند شروط هستند که با وجود آن‌ها، تأثیر فاعل حتمی می‌شود (ر.ک؛ همان).

۲-۵. معجزه و اصل علیت

می‌دانیم که معجزات بر اساس قوانین طبیعی به وجود نمی‌آیند و نوعی استثناء در قوانین تلقی می‌شوند. بنابراین، تلقی از معجزه به یک حادثه بدون علت بعید نیست. چنان‌که اهل حدیث و اشاعره چنین گمان کرده‌اند (ر.ک؛ تستری، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۶ و ایجی، بی‌تا: ۳۴۱). اما حقیقت آن است که در این زمینه خلط‌هایی صورت گرفته است که باید مورد دقت واقع شود.

درست است که اصل علیت بدیهی و انکارناپذیر است و مفاد آن این است که در هستی، موجوداتی نیازمند هستند و بدون علت تحقق نمی‌پذیرند، اما این مسئله نباید با شناخت علل که کار علم است و کار فلسفه نیست، خلط شود. فلسفه می‌گوید معلول علت می‌خواهد، ولی هیچ‌گاه علت خاصی را برای معلول خاصی مشخص نمی‌کند. این وظیفه علم است که علت‌های خاص هر چیز را با تجربه کشف کند. از طرف دیگر، محال است که بتوان با تجربه، همه علت‌ها را شناخت؛ زیرا با تجربه نمی‌توان به تمام پدیده‌های عالم پی برد.

به هر رو، پذیرفتن اعجاز به معنای انکار اصل علیت نیست؛ زیرا نخست آنکه معجزه از آن رو که مستند به خداست، یک علت مفیضه‌ای است که در آن صورت، فرض پذیرفتن علت خدا مطرح است (ر.ک؛ همان: ۱۳۰). دوم آنکه شناختن تمام علت‌های یک معلول و ایجاد معلول از طریق علت غیرمعارف به معنای تحقق معلول بدون علت نیست. سوم اینکه علیت امور غیرطبیعی برای امور طبیعی به معنای انکار اصل علیت نیست. قدرت کسانی که ریاضت‌های نفسانی می‌کشند و تصرفات غیرقابل تشکیکی را ایجاد می‌کنند که به وسیله اسباب طبیعی میسر نیست، مؤید چنین مطلبی است. معجزه امری است که به علل و اسباب طبیعی شناخته شده قابل استناد نیست، اما در عین حال، خارق اصل علیت نیز نمی‌باشد؛ زیرا در این صورت، به جواز صُدْفه و اتفاق خواهد انجامید که اشاره‌ای به ردّ و نقد آن شد (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۵۰).

علامه طباطبائی برای اثبات امور خارق‌العاده می‌گوید: «تردیدی نیست که در تمام حوادث خارق‌العاده، اشخاص دخیل هستند و در همان حال، رابطه مادی آن امور با خارج ماده، قطعی است؛ به عبارت دیگر، اراده و شعور شخص فاعل در هر یک از این وقایع دخالت دارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۲۱). ایشان در تفسیر المیزان می‌گوید خلاصه اینکه تمام امور خارق‌العاده از قبیل معجزه و کرامات اولیاء مستند به مبادی نفسانی و امور ارادی است که متوقف به اذن الهی است (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۷۸).

علامه طباطبائی معتقد است که اصل معجزه از اموری است که جریان طبیعی عالم آن را انکار نمی‌کند. چنان‌که زنده شدن مرده یا تبدیل صورتی به صورت دیگر و تبدیل راحتی به بلا و بلا به راحتی، دائماً در عالم طبیعت صورت می‌گیرد. اما تفاوتی که بین معجزه و امور عادی طبیعت وجود دارد، این است که امور عادی طبیعی، معلول اسباب مخصوص و شرایط خاص است، اما در معجزه، آن اسباب عادی دیده نمی‌شود؛ به عنوان مثال، از نظر طبیعی اشکالی وجود ندارد که عصا تبدیل به اژدها تبدیل شود، ولی به دسته‌ای طولانی از علل نیاز من است که آرام آرام محقق می‌شود. اما معلول در معجزه به سرعت و به واسطه علل غیبی به وجود می‌آید و اراده الهی است که تمام آن علت‌ها را در کمترین زمان فراهم می‌کند (ر.ک؛ همان).

۳-۵. فقدان علت برای خدا

بنا بر اصل علیّت، هر معلولی نیازمند به علت است و شیء نمی‌تواند موجود شود، مگر آنکه افاضه‌ای از طرف علت داشته باشد. از طرف دیگر، موجودی بدون علت وجود دارد و آن، ذات باری تعالی است. پس این اصل کلی استثناء‌پذیر شد. اگر این اصل استثناء‌پذیر شود، در موارد دیگر نیز ممکن است استثناء شود و علیّت از اصل بودن ساقط شود. اگر آن را استثناء بر اصل علیّت ندانیم، جمع بین اصل علیّت و وجود خداوند متعال چگونه ممکن است؟

برتراند راسل در این باب می‌گوید:

«اگر هر چیزی باید دلیل و علتی داشته باشد، پس وجود خداوند هم باید علت و دلیل داشته باشد و اگر چیزی بتواند بدون دلیل و علت وجود پیدا کند، بحث دربارهٔ

وجود خدا بی فایده خواهد بود؛ زیرا وجود طبیعت نیز بدون علت، ممکن است»
(راسل، ۱۳۴۹: ۱۹).

با توجه اندکی به تعریفی که علامه طباطبائی، حکما و فلاسفه اسلامی از برهان و اصل علیت داشته‌اند، پاسخ این شبهه معلوم می‌شود. در اصل علیت بیان شد که هر شیء ممکن که نسبت بودن و عدم آن یکسان است و ذاتاً اقتضایی نسبت به هیچ کدام ندارد، نیازمند به یک مرجح بیرونی است. این امر از بدیهیات اولیه به شمار می‌رود که تصور موضوع و محمول آن به‌تنهایی برای تصور آن کافی است (ر.ک؛ شیروانی، ۱۳۶۹: ۲۴۳-۲۴۴).

بنابراین، آنچه موضوع اصل علیت است، «ممکن الوجود» می‌باشد. پس قبل از فهم درباره علیت و احکام و آثار آن باید مفهوم ممکن و واجب برای ما معلوم باشد. ممکن الوجود که وجود و عدم آن برابر است و ترجیحی در یک طرف آن وجود ندارد و فقر و نیاز مطلق است، احتیاج به علت دارد و اصل علیت بر آن صادق است، ولیکن این مسئله درباره واجب الوجود که غنای مطلق است و وجود آن فی نفسه و فی حد ذاته واجب است و ماهیت که امری عدمی است در آن راه ندارد، هیچ معنایی ندارد (ر.ک؛ حقانی زنجانی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۰۹ و ۱۵۶ و همان، ج ۲: ۲۴).

بنابراین، جمله معروفی که می‌گوید هر موجودی یا هر معلولی نیازمند به علت است، جمله‌ای فلسفی، ضابطه‌مند و عقلانی نیست، بلکه مراد فلاسفه از علیت این است که هر ممکن الوجودی علت دارد، اما واجب الوجود بی‌نیاز از علت است. خلاصه اینکه علامه طباطبائی در بیان مباحث مربوط به اصل علیت، «وجود رابط» (وجود فی غیره) یا همان «موجود ضعیف» را نیازمند به علت می‌داند. در این صورت، واجب الوجود که علة العلیل و عین وجود است، از این قضیه خارج است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۶۹: مرحله هشتم، فصل ۸ و ۹).

نتیجه‌گیری

فهم اصل علیت اهمیت فوق‌العاده‌ای در مبنای فکری انسان‌ها نسبت به خود و دیگران دارد. این اصل، آنچنان که بیان شد، خاستگاهی فطری و وجدانی داشته‌است و بر تمام استدلال‌های

متافیزیکی سروری می‌کند. از همین رو، بسیاری از مناقشات فلسفی درباره این اصل از سوی متفکران مختلف مطرح شده است. البته معلوم گردید که عموم این مناقشات به سبب نداشتن درک عمیق نسبت به برخی اصطلاحات و مفاهیم و دید نادرست و کلی‌نگر به حوادث عالم است. از این رو، نگرش مخالفان اصل علیت درباره تصادفی بودن عالم، از جمله همین نگرش‌های ناتمام است. چنان‌که مطرح شد، در باب اصل علیت، سؤالات و شبهاتی فلسفی و کلامی مختلفی پدید آمده است که منشاء پاره‌ای از چالش‌های فکری و تعارضات علمی شده است، اما این گونه تعارض‌ها با یک دقت و بیان حکیمانه قابل رفع است و بر جایگاه رفیع اصل علیت خللی وارد نمی‌کند. چنان‌چه اصل علیت در اندیشه اسلامی به طور مستحکم تقریر نشود، هر یک از این مناقشات و شبهات می‌توانند بنیان اندیشه و فکر دینی و اسلامی را فروبریزد که در آن صورت نیز جایگاه این مسئله در اندیشه مسلمانان قابل توجه است. علامه طباطبائی به عنوان یک اندیشمند حکیم و دین‌شناس، در مرحله نخست سعی کرده تا در کنار دلیل وجدانی، اصل علیت را با برهان عقلی به اثبات برساند تا بنیان آن را مستحکم‌تر کرده، راه هر مغالطه و شبهه‌ای را سد کند. دیگر آنکه با تقریرات و بیانی نیکو در آثار فلسفی و تفسیری خود، مغالطات و شبهات مرتبط را پاسخ داده است. ایشان این اندیشه و مشی را در آثار متعدد خود و از جمله تفسیر قویم المیزان مبنای کار علمی ساخته است. این توجه و اهتمام، او را از احیاگران اندیشه اسلامی در دوره معاصر قرار داده است و امروزه مشی فکری و علمی او مانند یک مکتب در پیکره اندیشه اسلامی جریان دارد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *شفا (الهیات)*. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

_____ . (بی تا). *رسائل (رسالة الحدود)*. قم: بیدار.

ایجی، عبدالرحمن. (بی تا). *المواقف فی علم الکلام*. بیروت: عالم الکتب.

برنجکار، رضا. (۱۳۸۳). *خردنامه (هفته‌نامه) همشهری*. تهران:

تستری، نورالله. (بی تا). *إحقاق الحق (تعلیق نجفی مرعشی)*. تهران: الإسلامية.

- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق.). **شرح مقاصد**. به اهتمام عبدالرحمن همیره. قم: منشورات الشریف الرازی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۴). **تبیین براهین اثبات خدا**. قم: اسراء.
- حقانی زنجانی، حسین. (۱۳۶۹). **شرح نهیة الحکمة**. قم: شکوری.
- رازی، فخرالدین. (بی تا). **البراهین فی علم الکلام**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راسل، برتراند. (۱۳۴۹). **چرا مسیحی نیستیم؟** ترجمه س. الف و س. طاهری. تهران: انتشارات دریا.
- سبزواری، هادی. (۱۳۸۷). **شرح منظومه**. قم: بوستان کتاب.
- سهرودی، شهاب‌الدین. (۱۳۶۶). **حکمة الاشراف**. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات.
- شیروانی، علی. (۱۳۶۹). **ترجمه و شرح بدایة الحکمة**. قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۹۱). **شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهیة الحکمة**. قم: بوستان کتاب.
- صدرای شیرزای، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۹). **الحکمة المتعالیه**. تهران: مولی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. تهران: صدرا.
- _____ . (۱۳۶۳). **اعجاز در قرآن**. ویراسته میرزا محمد. تهران: نشر رجاء.
- _____ . (۱۳۶۰). **بدایة الحکمة**. قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۴۲۷ق.). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- _____ . (۱۳۶۵). **نهیة الحکمة**. قم: جامعه مدرسین.
- عمید، حسن. (۱۳۶۳). **فرهنگ عمید**. تهران: امیرکبیر.
- فارابی، محمد. (۱۳۹۲). **التعلیقات**. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- قدردان ملکی، محمدحسن. (۱۳۷۵). **اصل علیت در فلسفه و کلام**. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). **فطرت**. تهران: صدرا.
- _____ . (۱۳۸۳). **مجموعه آثار**. تهران: صدرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰). **معارف قرآن**. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^(ره).